關東學刊 2019/1
【双月刊】总第 31 期

DOI:10.19470/j.cnki.cn22-1417/c.2019.01.010

东西方比较的挑战和机遇

张隆溪

我今天讲的题目是“东西方比较的挑战和机遇”，特别要着重讲的是比较文学中的东西方比较。我们讲比较文学的时候，为什么说东西方文学的比较有一个挑战呢？这就必须要对比较文学的历史有一点了解，因为在 19 世纪比较文学最先作为一门独立学科建立起来的时候，是以法国为主的，是在欧洲建立起来的。比较文学的定义不是说“比较”是它的方法，因为比较是很普遍的方法，在任何时候都要做比较。做任何决定、要理解任何东西，都必须在“比较”中才能做到，所以“比较”是很普遍的方法，是人生中必须要做的东西，它也就不是比较文学这个学科的特别方法，而是一个普遍的研究文学、研究社会的方法。那么比较文学特别的地方就是：它一定是不同语言文化作品的比较，而不是任何两个作品的比较。这两个作品必须是用不同的文字写出来，不同的语言、不同的文化传统的作品来做比较。在 19 世纪比较文学刚刚建设起来的时候，就特别强调做比较文学研究的学者必须要把握不同的语言，所以要学习外文。除了学习自己本国语言以外，要懂许多外文，这是做比较文学的基础，同一种语言无论怎样比较都不能算比较文学。从比较文学学科的意义上来讲，必须是不同文化传统、不同文学、不同语言的比较，这是它的特点。

欧洲在 19 世纪，当然它所关注的是欧洲本身的文化，因为在 19 世纪、20 世纪，可以说都是西方文化很强势的时代，所以西方的学者当然注重西方不同语言的比较。我们知道，所谓“西方”是一个很大的概念，没有一个地方是叫做“西方”的，我们所说的西方主要是指西欧，现在包括北美，它的文学传统主要是英国、德国、法国、意大利、西班牙等国家，所以比较都是在这方面来定义的。由于它对文学语言传统的强调，在 19 世纪，甚至 20 世纪初期或者中期，比较文学学者基本上都是对欧洲的文学做研究，在欧洲这个范围之内来做比较。可以说在 20 世纪晚期之前，也就是说在最近几十年之前，基本上比较文学是完全以欧洲或西方为中心的，这个西方为中心不完全是批评的说法，因为从语言的要求来讲，确实也是如此。对西方学者来讲，对于把握西方语言、在西方文化传统中做比较，相对而言是比较容易的，当然要做得好也不很容易，但相对而言是比较容易的。但是在这之上，要求对跨越西方之外的文学、非西方的文学，有很深入的了解，去做比较，当然就非常困难。

［作者简介］张隆溪（1947—），男，文学博士，香港城市大学比较文学与翻译讲座教授，瑞典皇家人文、历史及考古学院外籍院士、欧洲科学院外籍院士，国际比较文学学会主席。

所以在这个意义上讲，比较文学在很长时间内，从19世纪到20世纪大部分时间都是以西方为中心，以西方为内容，这是完全可以理解的。可是在20世纪当中，在西方也有很多学者开始对完全以西方为中心的比较提出了批评。早在1970年代，法国一位很重要的学者叫RenéEtiemble，中文翻译叫做艾田蒲，他对中国、对东方文化有很深入的研究，他就写过一篇文章，批评西方以欧洲语言为主要研究对象、以欧洲文学作为研究对象，而号称是比较文学、号称是全世界的所有文学的比较。他对此做出严厉的批评说，现在已经到了20世纪晚期——他是1970年代写的——这个时候我们应该有一个真正的全球的眼光，而真正的全球的眼光绝对不能局限在欧洲，因为当时的比较文学，最早的时候提出一个概念叫Decaglottismus，就是十种语言的意思，但这十种语言都是欧洲语言。Etiemble说，在这十种语言都还没有产生文学，甚至大部分还很幼稚的时候，在东方有梵文、中文、日文、阿拉伯文等等语言，都已经产生了很多重要的作品。他说欧洲大部分文学的历史相对而言是很短的，所以比较文学不能局限在欧洲，不能把欧洲当作唯一的研究对象。他在70年代已经对西方以欧洲为中心的文学研究，提出了尖锐的批评。

在我看来，到目前为止，介绍比较文学写得最好的一本书是Claudio Guillén的书。他是西班牙人，他的父亲Jorge Guillén是西班牙很有名的大诗人，是西班牙的民族诗人。在佛朗哥当政时，我们知道佛朗哥是法西斯政权，这位大诗人的儿子不喜欢西班牙，所以就离开了西班牙，到美国，后来在哈佛做了教授。我去哈佛的时候，他那时还是老师，我还上过他的课。但后来佛朗哥死了以后，他就又回到西班牙，晚年在巴塞罗那教书。他在巴塞罗那写过一本书，叫做《比较文学的挑战》，1993年翻译成英文在哈佛大学出版，叫做*The Challenge of Comparative Literature*，在这本书里面他提出一个很好的观念。虽然他自己是西班牙人，但他会多种欧洲语言，他主要研究的还是欧洲文学。然而他在这本书里特别强调，认为将来比较文学的发展应该扩展到欧洲之外，尤其提出“East－West comparative studies”，即“东西方的比较”，认为这会是将来比较文学发展的一个前途，是最具有挑战性、也最有可能做出成果的一个新领域。虽然他自己并不做东西方比较，他并不懂中文和日文，但是他认为将来的比较文学应该向东西方比较的方向去发展。他写这本书是在1985年，英译本出版是1993年。在80年代中期写这本书的时候，他自己说在比较文学发展的早期，东西方比较这样的观念是不可能被接受的，因为我们知道在19世纪到20世纪初，那个时候西方文化是强势的文化，西方的学者大部分大概对非西方的文化和文学都缺乏了解，也没有兴趣。当然，有少数研究中国的汉学家，也有研究其他地区的所谓东方学的学者，但是汉学家不是比较学者，他们基本上都是只研究中国，东方学也只研究日本或者只研究阿拉伯文化，这样的学者很少做比较，很少跟西方文学做比较，于是在西方最有影响的比较学者都是讲西方文化。这样的情形可以说在20世纪，在某种意义上一直到现在，都还存在着。所以Guillén说，西方在比较文学发展很长的一段时间里，都集中研究西方，但是到了20世纪晚期，西方学者们自己也意识到，这是一种局限，应该打破这样的局限，应该有东西方的研究作为将来发展的前景。这就是Claudio Guillén在他那本书里，讲到非常重要的一个方面。

当然，比较文学在中国也有很长的历史。在上世纪二三十年代，中国就已经有学者研究比较文学。从前还有老一代的学者已经开始对中国跟德国文学，还有中国跟其他国外的文学进行比较研究，可是这些著作从国际学界上来讲，没有产生什么大的影响。在改革开放以后，在80年代初，中国开始有了比较文学的发展。这是一个新的发展，因为比较文学在很长一段时间里，在中国或者说

在东方的国家里面，都没有什么发展。在改革开放以后，在“文革”结束以后，80 年代才开始有中国比较文学的发展。最早的就是在北京大学，那应该是在 1981 年，当时由季羡林副校长发起，成立了北京大学比较文学研究小组，那是在国内“文革”结束以后改革开放时期，最早的一个研究比较文学的小组。由季羡林先生发起，有李赋宁先生，有杨周翰先生，有乐黛云，还有我，一共五个人。成立小组以后，我们办了一个油印的刊物，叫做《北京大学比较文学研究学报》，我不太记得这个名称了。小组想请钱锺书先生做我们的顾问，当时钱先生跟我很熟，我就专门去登门拜访钱先生，请他做我们的顾问。我们知道钱先生的脾气有点怪，不能肯定他愿不愿意担任我们的顾问，所以先让我去跟钱先生讲。后来钱先生特别给我写了封信，信上面说："我的牛脾气，大约你有些认识。一切'学会'我都敬谢挂名——唯一例外是'中国古典文论学会'[①]，那是因为郭绍虞先生特派人来送手颤墨枯的亲笔函件，不得已只好充'顾问'。"而这一次呢，因为我登门去拜访，他说他会因为我们的"私交"而破第二次例。后来钱先生果然做了我们北京大学比较文学小组的顾问。当时我们这个比较文学研究小组还是很厉害的，有季羡林、李赋宁、杨周翰几位先生，乐黛云那时还算是比较年轻的，我那时更是研究生刚毕业，但我们还有钱锺书做我们小组的顾问。当时我们出了一份油印的刊物，不是正式印刷出版，而是油印的，印好之后就分寄到各个大学去。那时候很多大学都想要我们那份油印刊物。我们后来又正式在北京大学出版社做了一个比较文学研究丛书，前面两本书都是我编的。第一本是《比较文学译文集》，收集国外一些比较重要的关于比较文学的论文，翻译成中文出版。第二辑是我和温儒敏合编，他当时是北大中文系研究生，后来做过北大中文系系主任，那时候他跟我都是“文革”结束后第一届研究生，刚毕业留校。温儒敏和我合作编了《比较文学论文集》，收集了国内的学者，包括像钱锺书、范存忠、王元化等许多前辈学者的文章，辑为一本。那时候北大比较文学研究小组的具体工作，包括编辑头两本比较文学研究丛书，基本上都是我在负责。1983 年我离开北大，去了美国，后来我跟国内比较文学的发展基本上就脱离了关系。国内后来成立了全国性的学会，现在中国比较文学学会已经有上千的会员，有相当大的发展。

中国的比较文学发展得很快，而且有很多学者，现在也有学刊，也有《中国比较文学》这样正式的学报，很多大学还有这方面的专业、学科等等。可是从国际学术的角度来讲，从国际比较文学学会的角度来讲，东西方比较研究还不是主流，更不是中心。这一方面当然跟比较文学这个学科本身的发展有关系，因为至少到目前为止，我们想得到的，最重要的关于比较文学的一些经典的著作，基本上都是西方学者写的。譬如说，我们做比较文学必须要读的几本书吧。我 2018 年 12 月份到北大去讲几本比较文学研究经典性的著作，当然很有影响的一本就是埃里希·奥尔巴赫（Erich Auerbach）的 *Mimesis*（《模仿论》）。奥尔巴赫是一位德国的犹太人，是德国马堡大学非常著名的学者，可是在 1930 年代，在纳粹开始控制德国的时候，就把很多犹太教授解雇了，奥尔巴赫是很有名的教授，也被马堡大学解雇。解雇以后他到了土耳其，那时刚好土耳其从一个伊斯兰国家脱离开过去，而迅速推进现代化。土耳其是由军人为主导的现代化，这是很重要的，土耳其的现代化可以说是军人政府主导，以强权用枪杆子来现代化，所以一夜之间就不让教阿拉伯文，必须要用拉丁字母为书写文字，所以土耳其现在是唯一一个文字用拉丁文来拼的伊斯兰国家。由此可见，土耳其现代化至今仍然有重要的影响。当然，土耳其现在似乎有点要回到伊斯兰化的情况，那是另外一个问

① 应为中国古代文学理论学会。该会于 1979 年 3 月成立，郭绍虞先生为第一任会长。——整理者注。

题。土耳其是地跨欧亚两洲的国家，在伊斯兰教为主要宗教的国家里，是一个非常强的、由世俗政府统治、推进现代化的国家。1930年代土耳其推行现代化的时候，也刚好是纳粹德国要驱除犹太人的时候，所以当时在土耳其，就有很多犹太学者被德国解雇以后，受聘到土耳其的大学里任教。在文学研究方面非常重要的两位，一个是Leo Spitzer，一个是Erich Auerbach，这两位都是非常重要的学者，后来都去了美国，可去美国之前，他们都在伊斯坦布尔大学待了很多年。Auerbach在伊斯坦布尔大学任教，所以*Mimesis*这本书就是在伊斯坦布尔写成的。这本书的标题就讲得很清楚，它的副标题是*The Representation of Reality in Western Literature*，即"在西方文学当中对现实的再现"[①]。虽然这是非常重要的一本书，谈到很多文学理论方面的问题，但是它的内容完全是从希腊罗马、《圣经》一直讲到近代，讲的都是西方文学。后来很多重要的著作，包括像诺斯罗普·弗莱(Northrop Frye，加拿大很有名的批评家)的《批评的解剖》，这本书在70年代的美国和欧洲都很有影响，是一本非常重要的著作，但这本著作也完全讲的是西方文学。其实他的理论，他所谓神话批评、原型批评，可以用到不同的传统当中去，但是他在书中却只讨论西方文学。从某种意义上来讲，这表现出他在学术上非常严谨，因为他自己不懂，他就不讲。他所举的例子和所讲的内容，全都是关于西方文学的。另外，时间上更近一点的，像Frank Kermode，这是我很喜欢的一位很重要的英国批评家，Frank Kermode写了很多书都很重要，尤其关于叙事文学，就是关于小说理论的研究，他有一本非常重要的书，叫做*The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*，即《终结的意识》。这是非常重要的一本书，可是这本书也是完全以西方文学为内容。另外还有很多，例如我还想举的一个例子，就是Peter Brooks，耶鲁大学一个很有名的教授，他有一本书叫*Reading For the Plot*，我认为那是继Frank Kermode那本书以后，对于叙事文学研究有非常大的影响的一本书。这本书当然也是完全以西方为内容的，他提到唯一一个东方文学的例子就是阿拉伯文学当中的《一千零一夜》，可是《一千零一夜》本身不是阿拉伯文学的经典，而是西方学者造出来的一个经典，当然是根据阿拉伯文学本身构成的一本书。

这就是说，这些西方学者所讨论的，基本上都还是局限在西方文学的范围之内，很少做东西方的比较。可是，东西方的文学也好、哲学也好，整个传统当中有非常多的可比性，有非常多的可以比较的地方。在我自己教学的经验中，我就发现对东西方文学的挑战，本身也包含着一种机遇，我可以举个我自己在美国教书时候的例子，这不是虚构，是我自己真实的经历。我刚开始在美国哈佛大学教了一门课，就是给大学本科生教一门比较文学的课。哈佛大学的比较文学系只有研究生，没有大学生，所以大学本科生相当于比较文学的一门课，是在Literature Concentration这个program里。在哈佛，第一学年的本科生(freshman)是不分专科的，到第二年(sophomore)就要自己决定进哪个系，根据自己兴趣爱好和各方面情况进入不同的科系，所以sophomore tutorial就是本科生选择了科系之后，引导二年级学生进入自己专科的必修课，为学生进入这门学科打好基础。当时我去教的这个sophomore tutorial，就等于是比较文学研究入门。我自己设计课程内容，当然就以东西方比较作为一个主要内容。

我第一堂课要讲的内容，就是语言的局限性问题。如果有人读过我的《道与逻各斯》，就知道那

---

① 中译本有：《摹仿论：西方文学中所描绘的现实》，天津：百花文艺出版社，2003年；修订译本有：《摹仿论：西方文学中现实的再现》，北京：商务印书馆，2014年。——整理者注。

是东西方文学、哲学和宗教里面都存在的一个普遍问题。为什么“道”与“逻各斯”可以比较呢？中国人说“道”，是说话的意思，在古文里，“道”就是说话的意思，我们现在讲“某人说”，古文里都是“某人道”。但同时“道”又是所说的内容，是思想观念，是一个很高的哲学概念。孔子说：“道不行，乘桴浮于海”，那个“道”不是说话的意思，而是他的一套思想观念。孔子的意思是说，我这套思想观念如果不流行的话，我就要坐竹筏子离开这里，漂洋过海去了。这是孔子抱怨时说的一句气话，我们不知道他老人家要跑到哪里去，但是历代很多评注家都说，孔子是想跑到朝鲜去。可见“道”字有两个重要的意思，一个是说话，另一个是说话所讲的内容；一个是语言，一个是语言所表达的思想观念。而 Logos（“逻各斯”）这个字在希腊文里，恰好也是这样的意思。“逻各斯”就是语言，所以一个人说话叫做 monologue，mono 是“一”的意思，logue 就是 logos，“逻各斯”即语言，合起来就是一个人说话；dialogue 就是两个人说话、对话。还有一些学科名称也包含“逻各斯”，例如 biology，bio 是生物，logy 就是 logos，“逻各斯”即理论观念，合起来就是生物学。所以“逻各斯”跟“道”一样，都是语言和语言所表达的内容。可是在东西方的哲学传统里面都有一个根深蒂固的观念，哲学家都认为最高的理论、最高的真理没有办法用语言来充分表达。所以老子出函谷关的时候，关尹说您老要走了，您得写本书留下来，不然我们都不知道您到底讲了些什么。于是老子就写了《道德经》五千言，可是他第一句话就否定了语言，说写这书没什么用，因为“道可道，非常道。名可名，非常名。”我能说出来的道已经不是常道，能够叫出来的名字已经不是常名。所以《老子》开篇第一句话就否定了语言，但他还是要写。这就是哲学家的矛盾：一方面他认为语言没有能力表达真理，但另一方面，真理却不得不通过语言来表达。这是哲学家、神秘主义者、诗人共同所讲的一个语言不能达意，至少不能充分达意这么一个道理。

我那门课一开始，让学生第一个读的就是柏拉图的《哲学书简》。柏拉图写过很多书信表达自己的意思，其中尤其是在第七封信的后半部分，他说，我讲了很多次的一个简单道理，就是任何一个事物都可以分为五个 categories，五个范畴。首先，这个东西有名字，有 name，然后有一个 definition，就是其定义，然后有一个 image，就是这个东西是什么样子，即意象，然后有一个概念或者 knowledge，即认识，这是四个范畴。可是这四个范畴从各方面来讲，都是指向一个具体的东西，而其本质则是第五个范畴，就是柏拉图所谓理念，即 idea。柏拉图认为所有的事物都能分成五个范畴，而只有第五个范畴，即只有理念，才是认识的真正目的。你要真正去认识的不是那些具体的范畴，而是理念。这是柏拉图的一个二元论的说法，就是物质的世界、现象界，我们所经历的生活当中，摸得到、看得见、尝得到的这些东西，都是不真实的。唯一真实的，对于柏拉图来讲，是理念的世界，是超出具体经验之上一个抽象的理念世界。他举了个例子，他说 circle 即圆圈，circle 是名字；然后是 definition，什么叫 circle，就是离开中心都是等距离的那个东西就叫 circle。这个定义很精确，是一个几何学的定义，即中心是一点，从中心走出去到任何地方都是等距离的，这个东西就称作“circle”，就是圆圈，这是它的 definition；还有 image，当然我们马上就想到圆圈的样子，太阳也好，盘子也好，都是圆的，这就是 image。然后 knowledge，就是我们知道什么是圆圈。但是柏拉图认为，这些东西都是不真实的，真实的是这个 circle 的 idea，即作为理念的圆圈这个观念，而这个在他看来是没有办法用语言来表达的，所以他说，任何一个有理性的人用自己理性去思考过的，都绝不会把它放在一个固定不变、没有灵活性的东西当中，尤其不能放在书写的语言里。所以柏拉图的《哲学书简》里很重要的一点，就是否定了语言达意的可能性，这是他一个重要的哲学观点。

我让学生念完这一段，就又让他们念另外一段，那是《庄子》里面非常有趣的一段话，就是“桓公读书于堂上，轮扁斫轮于堂下”那个故事。轮扁这个老头子在那儿造车轮，桓公在堂上读书。轮扁把工具放下，走到堂上去问桓公：“公之所读者，何言邪？”那意思是，您读的是什么人说的话呀？桓公回答说：“圣人之言也。”轮扁又问：“圣人在乎？”桓公说：“已死矣。”轮扁就说：“然则君之所读者，古人之糟粕已夫！”那意思是说，您读的书不过是古人的糟粕罢了。桓公听了老大不高兴，一个做轮子的，你有什么资格来评论我读的书？于是他说：“寡人读书，轮人安得议乎？有说则可，无说则死！”那就是说，你今天得把话讲清楚，讲不清楚就处你死刑。轮扁就说：“造轮子这件事情，木头什么时候去把它砍成轮子的形状是非常重要的，把握那个时间，太快也不行，太慢也不行，所以快慢的把握，得之于手而应之于心，是嘴里讲不出道理来，只在心里有数的。这是没办法用语言传达的，我连自己的儿子都讲不清楚，我的儿子也不能从我这里学到，所以我都七十岁了，一辈子都在做轮子。”他的意思是说，连做一个简单的轮子都没办法用语言表达出来，古人的智慧，在那些死了千百年的古人的语言里，还能学到什么呢？还不就只能得到古人的糟粕吗？这故事要讲的意思，就是语言无用。老子这么讲，庄子也这么讲，道家很多书里都这么讲，所以我刚才讲老子著《道德经》，第一句话就说写书没用：“道可道，非常道；名可名，非常名。”又说“道”是“不知其名，强为之道”，意即我根本不知道它的名字是什么，只不过随便叫它“道”而已，连这个“道”是什么都不知道。庄子也是这样，很多人问他，“道”在哪里？庄子说，“道”是没有办法说出来的。庄子常说语言无用，有一次惠施跟庄子辩论说：“子言无用。”那就是你说话也是没用的啊。庄子很会辩，他说：“知无用而始可与言用矣。”意即你要先知道什么是无用的，然后才可以去用它。知道语言无用，才可以使用语言。所以他说：“言无言，终身言，未尝言。终身不言，未尝不言。”那就是说，懂得语言无用，然后才可以使用语言。懂得这个道理，哪怕一辈子讲话，也等于没有讲一句话；要是不懂得这个道理，哪怕一辈子没讲过一句话，你也讲得太多了。这就是说，对语言的本质要有清楚的认识，而这个认识跟柏拉图讲的道理是一样的。柏拉图也说，有理性思维的人不会把自己所想过的东西放在语言里，尤其不要放在文字这种死的语言里。庄子这段话也是同样的意思，读的书都是古人的糟粕，因为书写文字是死的语言，不可能传达古人的真理。我把这两段话给学生解释了以后，那个哲学的意思他们是很容易懂的，可是有趣的是，在我讲了之后，有个学生迷惑地问我说：“You mean this is philosophy？”（“你的意思是说，这也是哲学吗？”）他问这句话可以说正好能够典型地体现我要讲的问题，那就是东西方比较既是一种挑战，也是一个机遇。

这句话首先是一种挑战。在那个学生看来，柏拉图所讲的是哲学，那不成问题。在西方，谁都知道柏拉图是大哲学家，柏拉图写的书信用很逻辑的方式把一个事物分成五个范畴，然后讲第五个范畴是真理要认识的对象，所以要认识事物不是去认识具体的东西，而是要认识一个抽象的理念。他用很逻辑的方式推论出来，所以那是哲学，毫无问题。但庄子讲的却是一段故事，没有讲太多抽象的道理。虽然柏拉图和庄子所讲的意思，那个哲理是一样的，但庄子那个故事在论述形式上完全不同，也可以算是哲学吗？可是什么叫做哲学的问题，什么叫做哲学的论述，不应该取决于文字表现的形式本身，而应该取决于它所讨论的在本质上是什么样的问题，它要说明的是什么道理。如果要说明的道理和哲学有关系，在我看来那就是哲学的论述，而不必非要以 ABC 这样一个很逻辑的论证方式写出来。其实柏拉图自己也有用讲故事来说明哲学道理的时候，在他最重要的著作《理想国》（*Republic*）里，就有一个洞穴的寓言，也就是用讲故事来说明道理。所以西方不是没有这样的

例子，是有的，但是一般西方人，尤其比较年轻的学生，他们还没有读过很多的书，就以为柏拉图那样的逻辑论证是哲学，庄子作为哲学他们闻所未闻，就产生疑虑。所以他问我说："这也是哲学吗？"但他没有肯定说这不是哲学，而只是提出一个问题。这问题本身当然是对东西方比较的挑战，但是我认为这个挑战本身也是一种机遇，因为我相信我这些学生在上了我的课、听我讲了这个道理之后，他们的思想会更开放一点，他们也会认识到，哲学不光是柏拉图讲的那种方式，中国哲学家庄子讲的故事也是哲学，所以哲学的表述方式可以不一样，但是他们所讲的道理是相通的。我刚才讲的柏拉图第七封《哲学书简》和庄子讲的"君之所读者，古人之糟粕已夫"这些话，其实讲的是同一个道理。这个道理就是从哲学家的观念看来，最高的真理或者"道"是没有办法用语言充分表述的，所以语言之达意有局限性。

这个问题在中国传统中，尤其在魏晋的时候，有所谓"言意之辩"，讨论得很多。在老子的评注中，大家认为最具哲理、最重要的天才是王弼，王弼只活了三十多岁，可是他写的《老子注》非常深刻，他还有《周易略例》"明象"篇也讲到这类问题。《易》系辞"书不尽言，言不尽意"，也是讲语言、书写文字和意义之间的关系，这是魏晋时代很多人讨论过的。所以在中国，有很多关于语言、文字和意义等深具哲理的讨论。所以我说这是一个机遇，就是说它造成这么一个可能性，就是原来我那些美国学生对哲学的理解可能比较机械，在通过这样阅读和讨论之后，他们的头脑就可能更开放一点，他们的思想就比完全没有接触过东方的文本和东方理论的人不一样，在我看来，这是十分重要的。

说起东西方，在很多方面都可以比较。在我们这个时代，尤其在最近十多二十年里，也许是由于世界上有太多的问题，包括环境问题、局部战争、文化冲突等等，所以伦理学的讨论变得非常重要。在哲学研究中，伦理学现在是很热门的话题，大家都谈论伦理学。几年前出版了一本书，在欧美学界引起很多人注意和赞赏，那就是哲学家库米·安东尼·阿皮亚（Kwame Anthony Appiah）所著《普世主义》（*Cosmopolitanism*）一书。他在那本书里，给普世主义下了一个基本的定义，就是我们每个人都不能够只关心自己、只关心自己身边的亲戚朋友，而应该关心全世界所有的人，哪怕是我们不认识、跟我们一点关系都没有的人，甚至我们连名字都不知道的人。但同样作为人，你就应该去关心他。这就是他讲的普世主义最核心的价值。他讲到人的伦理情感时，认为人的伦理都有一个本来的、本能的存在，他举了一个例子，应该是1972年在*Philosophy and Public Affairs*杂志发表的一篇有名的文章，讲伦理的本质，作者叫辛格尔（Peter Singer），是斯坦福大学教授。他讲人的伦理本质，说当你走过一个水塘，看见一个小孩马上就要淹死了，你一定会跑过去救起那个小孩。也许你穿了一身很漂亮、很名贵的西装，救那个落水的孩子会毁了那身西装，但是你认为西装泡汤是小事情，救一个人的生命更重要。这也是用讲故事来说明一个道理，说明每一个人都有一个伦理本质的存在。

这个故事，我一看就觉得很像是翻译孟子的一段话。孟子说人性是善的，就举了一个几乎完全一样的例子。《孟子·告子章句上》告子和孟子讨论人性，告子说人性无分于善恶，就像水无分于东西，在东边挖一个沟，水就往东边流，在西边挖个坑，水就往西边流，所以无分于东西，这是有道理的。其实这是比较符合先秦的看法。孔子自己就没有讲过人性善。首先他不大谈论人性的问题，他的学生就说，"夫子之言性与天道，不可得而闻也"。孔子讲到人性的，也就只有两句话："性相近，习相远。"如此而已。他认为人生下来性情都差不多，可是长大成人后，由于生活、习俗、社会环境各

方面的不同，人性也距离越来越大。但是他并没有说人生下来，本性是好的或是坏的，这个问题在孔子的时代大概还并不存在，但是一百年、两百年以后，到了孟子的时代，就变得很重要了，所以孟子和荀子关于人性就发生了争论。荀子主张性恶，当然是针对孟子来讲的。孟子讲人性善，他跟告子就有不同的看法，因为告子基本上是符合先秦的看法，也许孔子也是这样看的，就是人性无分于善恶。可是孟子非常善辩，他说水是无分于东西的，但却分于上下，“人性之善犹如水之向下也”，人性是一定善的，就像水一定往下流一样，这话当然很有道理，但是道理的基础在哪里？人性跟水是一样的东西吗？水当然是向下流的，可在什么意义上，人性可以和水相比呢？如果假定人性和水可以相比，那当然孟子讲的话是绝对有道理的。孟子那时候，还没有发现地心吸引力，但是道理却是一样的，水一定会往下流。当然，依靠人力，可以用水车把水往上提升，但这是违反水的本性，水的本性是一定往下流的。孟子讲人性善，还从另外一个角度讲了这个道理，那就是《孟子・公孙丑章句上》讲“孺子将入于井”。如果看见一个小孩子马上要掉到井里去了，你一定会去救他，你救他的目的不是为了和他的父母交朋友，或者在乡间有个好声誉，也不是你受不了听孩子的哭声。这些都不是，你就是本能地会去抓住要落井的小孩，因为人都有恻隐之心。孟子反过来推测，不去抓这个小孩、不救人、没有恻隐之心的人，就算不上是人。他没有说先有人性然后才能做人，而是说你没有善的人性，就不是人。这是孟子的话。这段话和 Peter Singer 讲的几乎一样，我怀疑 Peter Singer 是不是看过《孟子》的翻译，因为实在是太像了，无论从语言还是从意象，都跟孟子讲的一样。我的意思不是说他一定看过《孟子》的翻译，但是没有看过也没关系，这恰好证明了在不同的文化、不同的传统当中，对同一问题的思考有时候会产生很相同的意见，会不约而同。所谓东海西海，心同理同，就是这个道理。

我再举一个看起来很奇特的例子，我最初看到的时候，也觉得很吃惊。那是在西方文学批评中很重要的一本书，就是圣・奥古斯丁的《论基督教教义》(*On Christian Doctrine*)。这是一本重要的宗教著作，主要讲如何读《圣经》、如何解释《圣经》的一本书。在这本书的前言里，奥古斯丁说，无论我讲得多么清楚，总会有人不能理解我讲的道理，就像我用我的手指头指天上的星星月亮，很多人是看不到星星月亮的，但是他们不能怪我，他们只看到我的手指头，不知道我要引导他们看的不是我的手指头，而是要看天上的星星和月亮，有的人见识更浅，连我的手指头都看不见，这两种人都不能抱怨我，他们应该要求上帝给他们更好的识力，让他们能够理解上帝的真理。我一看这段话，觉得这跟佛教讲的不是完全一样吗？佛经里面经常有“以手指月”这个比喻，《楞严经》《百喻经》里都用过这个比喻。佛在说法的时候，弟子感悟不深，佛就对徒弟阿难说：“汝等尚以缘心听法。”意思是你还是以没有超出凡世因缘的心来听我讲的法，就像有人用手指头来指月亮，要你看月亮，你看不到月亮，甚至连手指头都看不见，一样是没有识力的。这就跟奥古斯丁讲的完全一样，但是奥古斯丁肯定没看过梵文的佛经，古代撰写佛经的东方人也绝不知道奥古斯丁是何许人，二者之间是毫无关系的，不是互相影响的，可是从语言到形象到意象，又可以说是完全一样的。仔细想想，也有一定道理，因为无论是佛经或是基督教经典，这些书都强调说，重要的是理解精神内容，而不是理解文字本身。这就回到我们刚才讲的哲学家、宗教家都认为语言不能充分达意这个道理。老是“死在言下”，老是死抠字眼，按字面意思去理解，就没办法理解这些经典真正要表达的意思。文字只是指引你去理解精神的内容，就像手指头只是要指引你去看天上的星星和月亮，你把手指头误认为是你要看的东西，那你就不会看到应该看的东西。宗教家都想到同一个比喻，虽然不一定互相有影响，但

是不约而同地都用同样的语言、同样的意象来表达相近的意思。在中西比较当中,有很多这类很有意思可以相比的材料。

可是像我刚才讲的,在 19 世纪到 20 世纪的大部分时间里,在西方的学者当中,有很多人都非常强调东西方的不同。其实不光是西方的学者,东方包括中国的很多学者,也大讲东西方的不一样,中国如何独特无比。在我看来,这样的想法对于跨文化理解,对于一个全世界包容理解的态度是没有用的,是有百弊而无一利的。把话说得刻薄一点,我看过很多人讲中国如何跟西方不同,大概都是中国书也没看过许多,西方书也没看过许多,但书看得少了,口气反而很大,勇气和学识正好成反比:读书越少,勇气越大,开口一句话就包括了西方,另一句话又包括了中国或者东方。可是读书多一点了呢,你就会认识到,世界上的事情没有那么简单。中西文化当然有不同,不同绝对是存在的,首先,中国人和欧洲人一看样子就长得不一样,其次,说起话来语言也不一样,不同的地方太多了。中国在亚洲,法国在欧洲,谁不知道呢?可是在差异和不同的下面,能够发现一些相同和相通的地方,那才是学问,那是需要大量的阅读、大量的思考,你才能得到的一点点洞见、一点点见识。这个见识是需要刻苦的努力去得来的。你要一句话断定“中国和西方不一样”,不需要任何努力和见识,因为中国当然和西方不一样,中国人讲中国话,希腊人讲希腊话,还用得着你来说吗?谁不知道呢?为什么要学外文?学了好几年还不一定学得好,这不就是语言很不一样吗?不一样是存在的,这不需要什么大学问就知道。要在不同下面找出真正相通之处,而又绝不是牵强附会,这就要知识和学问。所以这两个方面要把握得当,有一个度的问题。做事情既要把握平衡又要把握度,过了度不行,所谓过犹不及,要正好把握在那个点上是最难做到的,但也应该是我们努力要去走的路。

西方人很多讲不同,跟整个东西方近代的历史是有关系的。最先讲中国和西方根本不一样是在传教士的时代。我们知道,明末耶稣会传教士利玛窦到中国来之后,是强调中国和西方可以相通的,因为他想把中国变成基督教国家,他认为儒教传统和中国的道德那么发达,社会那么繁荣,当时欧洲并不了解。他很想把中国说成和基督教国家差不多,所以他大量讲中国和西方相同的地方。这对当时启蒙时代的哲学家,尤其是莱布尼茨和伏尔泰,都有很大影响。可是利玛窦去世之后,就有其他人持反对意见,在梵蒂冈教庭和传教士内部引起了所谓中国礼仪之争。从 17 到 18 世纪这场中国礼仪之争在西方有相当影响,但对中国人是保密的,不对中国人讲。在梵蒂冈教皇下面有很多不同的教派,尤其是多明我会与耶稣会见解不同,也有各教派之间的利益冲突。因为利玛窦等耶稣会教士讲中国和西方有不少相同的地方,与之争辩的就强调中国与西方根本不同。这场争论主要涉及两个问题,一个是皈依基督教的中国人是否还可以祭祖、祭孔,这类祭祀是否是不能允许的偶像崇拜?另外一个问题是中国的语言是异教语言,怎么可以用从中国语言里找出的“上帝”“天主”等词语,来翻译和表达西方基督教 Deus 的含意?激烈争论的结果,最后教皇在 18 世纪下过两次圣谕,禁止在中国传教时候用“上帝”和“神”这样的字眼,要讲上帝必须叫“杜斯”,也就是拉丁文 Deus 的音译,因为他们认为西方基督教的精神观念不可能翻译成异教的中国语言。这些都是后来造成中国传教失败的原因,因为康熙皇帝后来终于知道了这件事情,大为震怒。康熙想中国是我管的,远在意大利的教皇怎么可能管中国人的事,于是就把所有基督教的传教士都赶走了,要留在中国也可以,但必须要在内务府领一个“发票”,这“发票”不是我们现在报账的发票,是内务府发的一个证据,要签字,说明你一辈子留在中国,不能回到欧洲去,而且传教的方式必须和利玛窦的时候一样。当时很多传教士就走了,也有留下来的,康熙的宫廷画家郎世宁就是一个,留下来最后都死在

了中国，现在北京市委党校院子里，当年好几位重要传教士的墓都在那里，包括利玛窦、汤若望、南怀仁、郎世宁等，他们都是很重要的传教士，在中国度过自己一生，最后死在中国，也埋在中国。基督教早期在中国传教失败的原因，就是因为教皇和反对利玛窦的传教士们，他们对中国并不了解，坚持认为他们自己是上帝的代表，对其他国家的语言文化充满了误解和偏见。对于梵蒂冈的教皇来说，上帝是讲拉丁文的，拉丁文就是上帝的语言，可是罗马教会用的拉丁文《圣经》本来就是翻译，《圣经》的《旧约》原文是希伯来文，《新约》是用希腊文写的，拉丁文《圣经》事实上是翻译本。但梵蒂冈教会使用拉丁文，垄断了《圣经》的解释权，在历史上都反对把拉丁文《圣经》翻译成任何语言。在欧洲中世纪以来，凡是去翻译《圣经》的人都被惩罚为异教徒。在 14 世纪英国，约翰·威克里夫(John Wycliffe)把《圣经》译为中古英文，就被判为异教徒。16 世纪德国马丁·路德也把《圣经》翻译为德文，对教会构成极大的挑战，发动了宗教改革，后来基督教分裂为天主教与新教，这在欧洲和整个世界历史上，都有很大的影响。可见语言和翻译，尤其关于经典著作的翻译，是非常重要的事情，涉及到宗教、社会、历史、文化等很多方面，而不只是把一个语言翻译成另一个语言的问题。

由于这些，在我看来，他们是一种纯粹主义和原教旨主义的，非常坚持他们教会教义的独立性和特殊性，非常强调东西方的差异，这个传统后来在西方，尤其在法国，法国 19 世纪很有名的一个思想家，叫列维·布鲁尔，他提出一个概念，叫 natality，就是每一个民族都有自己的一个独特的 natality，所以欧洲人是逻辑的思维，南美洲亚马逊河原始部落的人是形象的思维，做这样一个区分，这个区分显然对于后来的人类学有很大的影响。当时他的一个朋友，留京汉学家葛兰言(Marcel Granet)写过一本书叫《中国人的思维》(*La pensée chinoise*)，基本就是用这样的观点来看的；后来 20 世纪有个汉学家叫谢和耐，写过一本书讲基督教在中国传教的历史，他也基本持这样的观点，认为中国人是没办法理解基督教的，中国人没有抽象思维的观念和能力，都是很具体、很物质性的。直到今天，这种看法在法国还很流行。有个人叫弗朗索瓦·纪廉(François Jullien)，到中国也来讲过，在我看来，这个人是很典型的欧洲中心主义者，当然他自己不承认，他的想法就是希腊和中国不一样。可以说，他的书我还没看就知道他要讲什么，他写的很多文章、很多书都是讲一样的道理，不同的内容，可是他讲的道理只有一个，就是中国是唯一一个在古代和西方没有太多接触的国家。因为伊斯兰教和基督教虽然也不怎么接触，但经常打仗，打仗也是一种接触，所以对伊斯兰教反而有理解；但是，在古代的世界，中国对欧洲来讲，是完全隔绝的，所以研究中国就等于研究一个反面的禁忌，从中国看就是从反面看欧洲是什么。所以欧洲的汉学研究只是一个工具，就是帮助欧洲人发现自我的一个工具，你看到中国就知道“哦，我不是这样的”，所以凡是中国有的，希腊就一定没有，凡是希腊有的，中国就一定没有。比如说，他举一个例子，希腊人有真理的观念，它是超出人本身的一个独立存在的真理，而中国人有智慧的观念，中国人有很多智慧，他承认中国人有智慧，可是没有真理，就是没有区别事物的物质跟本质，就像我刚才讲的柏拉图的理念世界是真理的观念，中国人没有。但是我就觉得这就很奇怪了，所以刚才我讲了很刻薄的一句话，说“读书少的人就口气大”。你讲希腊哲学，希腊哲学里关于真理起码有三种说法：一种是客观真理说，真理不以人的意志为转移，跟人的主体性没关系，是客观存在的东西，你喜欢或不喜欢，它都存在着，那是真理。这个观念，柏拉图、亚里士多德等基本上都可以归为这样一类说法。另外一类就是普罗泰戈拉，他也是很重要的古希腊哲学家，他就讲“人是万物的尺度”，真理是以人的角度来衡量的，“我”认为真的就是真的，他那个是相对主义的看法，不是客观的，而是以“我”的主体观念来看的，这个当然对后来

哲学有很大的影响，包括对康德都有很大的影响。这是第二个。最有趣的在我看来就是第三点，古希腊哲学家有一派叫做“怀疑论者”(skepticism)，里面最重要的也是很有趣的一个哲学家叫皮浪，比苏格拉底、柏拉图还要早的哲学家，他的著作基本上都已经不存在了，因为后来批评他的人把他的书都烧毁了，现在存在的都是别人批评他的时候引用的他的话，所以有些残篇还存在。皮浪对于真理的看法很有趣：第一，他说真理是没有的；第二，即使有你也不知道，即使你知道，你也没办法说出来，所以真理等于是不存在的。这样的说法都是希腊哲学当中很重要的观念，究竟哪一种能够代表希腊关于真理的观念呢？所以把一个文化简单化到一点，然后以这一点来代表所有，然后再把另外一个文化在中国文化中找一点去跟它相对，这样的做法我觉得是很容易的，但是没有说服力的，因为中国先秦有百家争鸣，有很多不同的看法。我们现在讲中国文化总讲国学，国学就总讲儒家，好像中国文化就只有儒家，其实儒家之外还有道家，还有兵家、法家，还有很多很多。先秦是百花齐放、百家争鸣的，不能只把孔子当作儒家传统本身，到了董仲舒的时候就跟孔子有很大的不一样，从汉代到了宋代，朱熹等宋儒的学说又和董仲舒的学说有很大不一样，所以不能把它讲得只是一点，只是用一个东西代表整个文化传统，否则就辜负了文化传统，把它缩小为一个，很简单化，我认为这样是不对的。所以我就觉得虽然 François Jullien 的书很多，在法国也很受欢迎，经常在电视上受采访，还请到中国来讲，好像蛮有影响，可是在我看来，他对于东西方的比较，对于文化的理解是很有问题的。

当然西方学者如果局限于西方学术本身，那也很了不起，但在我看来，一个学术的东西的发展应该越来越扩大，它的范围越来越大，知识范围也好，理解范围也好，变大以后呢，它就理解得越深，它所得出的结论和见解就更有说服力。我可以举一个具体的例子，就是在近十年之内，德国学者波提海默(Ruth B.Bottigheimer)写的研究童话的书，叫做 *Fairy Tales：A New History*，就是《关于童话的新的历史》。他提出了一个很重要的观念，他就说以前，在 20 世纪研究童话都把它归于民俗学的研究领域中，这种研究在西方来讲，都是有一个基本的看法，是受到德国歌德的看法的影响，认为每个民族都有自己的声音，这种民族的声音就体现为童话。因为我们不知道童话作者是谁，往往不是一个作者，在口头流传的，在民间到处流传，然后就写下来成为一个文本，但是都是口头流传的民间文学，最后他得出一个结论，哪一个童话是最有名的？《灰姑娘》！灰姑娘童话好像是最受欢迎的，各种各样的文本都有，最有名的，在西方来讲，就是《格林童话》里面的一个文本，德国 19 世纪的格林兄弟搜集的童话，里面就有灰姑娘的故事。但是，他认为从现在学术的观念来看呢，只是从一个比较虚的、口头流传的说法来讲童话，是不太可靠的，他认为可靠的研究应该研究文本的传播，尤其是印刷史，the printing history。印刷史就可以知道是在什么时间什么地方哪些书流行，哪些书出版了，就是比较具体的追溯文本流传的过程。他就研究 19 世纪格林兄弟所在的地方，卡塞尔这个地方。在拿破仑战争以后，法国人的影响非常大，所以那个时候，在 19 世纪，有一段时间，法国书籍，从法文翻译成德文的书籍在卡塞尔是非常多的，所以就可以知道《格林童话》来源可能是法国 17 世纪，夏尔·佩罗(Charles Perrrault)最早搜集的一个童话的版本，那个书里就已经有灰姑娘的版本了，《格林童话》里也有一个同样的故事，所以从文本传播中、从印刷史来看，他认为通过一个更可靠的文本传播过程的研究，更能理解、把握一个故事怎么传到那里的。然后再把这个范围扩大，再追溯得更早一点，在文艺复兴时期，在 15 世纪的时候，意大利人绛巴蒂斯塔·巴西勒(Giambattista Basile)一个故事集里面就有灰姑娘的故事。灰姑娘的故事基本要点是，有三个女儿，所有童

话故事里面老三资质都比较好一点,头两个都有问题,你看《李尔王》,前面两个姐姐都有问题,很多王子也是,好多事情都是头两次不成功第三次就成功了。“三”在童话故事里有很重要的作用。灰姑娘是三女儿,她的后母虐待她,她的后母和两个姐姐参加王子办的舞会,她就留在家里面。她平时在厨房里做事情灰头土脸,弄得很脏的样子,她参加舞会穿得很漂亮,光艳照人,她的后母发现了她,她就逃跑,丢了一只鞋,王子最后终于把那只鞋找到,给她穿上。这就是灰姑娘故事情节的大概内容。所有的文本里面都有这个故事情节。所以这个德国学者就做出结论:现在看来,全世界最有名的灰姑娘的故事最早的版本就是在15世纪意大利的那个版本,虽然那个版本有点闹剧性,增加了很多内容,但它的主要情节跟后来的《灰姑娘》是一样的。意大利的这个版本到了17世纪,就是法国的那个版本,到了19世纪就是《格林童话》的版本。他就得出了这个结论。这个结论,在西方文学范围之内来讲是有道理的,也是非常扎实的文本研究,比较文学最早的一种做法就是文本的传播,谁看了什么书,什么地方有类似的文本。可是如若我们把眼光再放大一点,放在东西方文学比较范围之内来看,你就会发现,很奇怪,我也不知道为什么,中国9世纪的唐代有一本书,是段成式的《酉阳杂俎》,这本书是专门讲一些奇奇怪怪的故事,其中有一个故事就是讲灰姑娘的故事,所有灰姑娘的情节都在里面了,这个姑娘是第三个女儿,她的两个姐姐欺负她,她的后妈对她很不好,后来当地的王办了一个会,她后妈就带两个姐姐去参加,她就很不高兴,然后一个仙女帮她,她也去了,她非常漂亮,王非常喜欢她,她后母把她认出来了,她就赶快跑,跑的时候就把鞋丢下了,结果王子就到处派兵来搜,搜了半天谁也穿不上,后来把她找到了,找到她穿上那双鞋,艳若天人,所以最后就变成一个很好的 happy ending,这和《灰姑娘》就完全一样。可是在唐代的中国有这样的故事就很令人吃惊了,有人就查找这个故事的来源。讲这个故事不是要说我们中国多么了不起,西方最早是在19世纪,我们比他们早10个世纪,9世纪就有了,我的意思不是这个,因为《酉阳杂俎》里面讲的不是中国人,它讲的是怪异的故事,是从外面传来的,所以这个故事的本源可能是从印度或者从阿拉伯世界传来的,唐代的中国是很开放的,对于外来文化有非常开放的态度,不歧视外国人。所以《酉阳杂俎》这本怪书里就有外面传来的故事。这个女孩的名字叫叶限,这个名字也很奇怪,叶限,不像是灰姑娘,灰姑娘的英文名叫 Cinderella,Cinder 是烧炭的意思,其实“灰”就是 ashes,ashes 来自古代的德文和“印欧语”。一些语言学研究者认为希腊文、拉丁文和梵文当中有相通的地方,很多词根是一样的,就包括“灰”这个词根,在梵文、古代德文和现代英文里都叫 ash,所以 ash 这个字可能不是翻译 Cinderella,而是翻译 ash,变成叶限。杨宪益先生在《译余偶拾》里特别讲了这个故事,我觉得杨宪益先生也是非常了不起的,他看了很多书,也翻译了很多书,所以他找到了这个故事的来源,他讲得非常有道理,很有意思。所以我就觉得,现在我们做比较文学的研究不能只局限在西方文学范围之内,作为一个中国人来讲这句话呢,我当然知道非常敏感,尤其在国外讲这句话非常敏感,因为讲过的人好像都是大汉族主义者、大中国主义者。我不是!我非常反对狭隘的民族主义,我不愿讲中国如何了不起。“21世纪是中国人的世纪”,这应该让22世纪的人来讲,现在别讲。现在要做的最重要的事情,是把中国变得更好,变得更繁荣,文化更发达,到22世纪的时候就可以说是“中国的世纪”了,那个时候就有意思了,你现在再讲也没有人承认。事情不是吹出来的,是做出来的,对于我们来说,最重要的是做学术的研究,有具体的学术研究的成果,在世界上能够发生影响,别人就承认你了。不是中国人自己在那儿吹,全世界的人都可以吹他自己,这个不重要。我要讲的意思就是说,不是我们唐代有这本书就很了不起,有这本书,讲的是外国故事。但是确实有一

点，就是说，如果你局限在西方的范围之内，只是研究西方从意大利到法国到德国到英国这样的演变，那么灰姑娘的故事就是很好的例子。确实，文本上最早的就是在中国，当然中国的这个文本是外来的，那么外来的更早的在哪里？不知道。也许某一天有人会发现，现在谁也不知道。但是我们现在讲的，不是强调它最早在中国，而是说不能局限在西方的范围之内。在这个意义上讲，如果打破东西方的伦理对立的观念，在一个很大的全世界范围之内来研究比较文学，来研究世界文学，那么在学术上就会有更大的进步。

好，我今天就讲这么多。谢谢！

互动问答

问：张教授您好！刚才您说的一个故事让我想到了我自己一直以来的一个疑惑。您刚才提到《庄子》的时候，当时的学生有一个疑问，说这是哲学吗？其实这也是西方学者对我们中国哲学持的一个怀疑的态度。我觉得您是讲中西方文化和哲学的"同"而不是"异"，但是"异"是客观存在的，我理解的这种"异"就像刚才您说的，比如说中国哲学"异"在于它叙述和说理的方式不同，但是说的东西都是和哲学有关的话题。那么联系到哲学典籍翻译，我们中国哲学的一种特点就是寓情于理，隐而不发，它"不发"的东西才是最重要的东西，才是要说出来的东西，我们中国人都知道这种特点，但是西方的哲学书是不一样的，它强调逻辑，它强调叙事。我认为翻译就是克服"异"达到"同"的过程，这是雅各布森提出的观点。那么在哲学典籍翻译过程中我们怎样克服这种"异"呢？比如在翻译《道德经》的时候，我们是不是应该把隐而不发的这种东西叙述出来，而不是只是把它原文语言上、形式上的东西叙述出来呢？比如安乐哲的这种翻译，他强调这种异化的翻译，强调反映中国语言中的这种"异"，那么您怎么评价他的这种观点？

答：安乐哲是我很好的朋友，可是他的意见我完全不同意。具体说到翻译的问题，我不太赞成在翻译文本的时候去增加它，去解释它，解释是必要的，但解释不要变成文本本身。原文是简练的，你就用简练的方法把它翻译出来，但是你可以写很多东西，加很多注释。西方的东西也不是都有那么强的叙述性。我刚刚举的例子，就比较文学来讲，一个必须要读的经典的作品，就是 *Mimesis*，它的第一章就举了两个文本，作为西方文学的来源，一个是《圣经·旧约》，一个是《荷马史诗》，他把这两个文本做了比较，他说《荷马史诗》是他所谓"充分地把它外在化"，任何事情都写得非常详细，所以说《荷马史诗》对后来的小说和叙事文学的发展有很大影响。荷马在写一个东西时描述得非常细致，其中有一段是专门写阿喀琉斯的那个 *shield*（盾牌），阿喀琉斯在上战场之前，他让他的母亲帮他找奥林匹斯山上的铁匠赫菲斯托斯造一个很大的盾牌，荷马用了上千行的文字来描述这个 *shield*，而这个 *shield* 上面已经把整个战争的情况描述了出来，写得非常详细。这是由荷马所代表的西方文学的特点，到后来对西方的小说、叙事文学等有很大影响。可是这本书也取了《圣经·旧约》里的一段话，它认为《圣经·旧约》在文体上恰好和《荷马史诗》是相反的，因为《圣经·旧约》里面是极为简练的，很多话都没说出来。它认为很多都是 *the left in the background*，让读者去充分想象。那么在这个意义上来讲，在西方文学传统当中，《圣经》的传统，尤其是《旧约》，对西方文学的影响是非常非常大的，当然不能低估。你要了解西方文化和文学，你必须得懂希腊神话和《圣经》，你不懂这两个就有很大缺陷。《圣经》的特点就是语言特别简练。你看上帝说，*Let there be light*

and there was light，两句话，多有力量。要是荷马来写的话，那得有几千行的文字了，可是《圣经》就这么两句，读起来很 *powerful*，那个力量非常大，所以《圣经》的语言非常简练。在这个意义上，《圣经》的语言很接近中国古代的语言，它也很简练。所以佛教为什么在中国，虽然翻译了很多，流行也很广，可是在文学当中影响不大？因为它和先秦诸子的寓言比，实在是太啰嗦了。佛经寓言好像不知人间有繁难这回事，就是说了再说，用不同的故事重复同样的寓言，中文读起来就烦。所以鸠摩罗什很重要的贡献就是，他要把这些东西删掉。所以我不太赞成把简练的中国经典文字翻译得很复杂，像西方的叙事文学，不用那样。你可以加注释。我觉得翻译还不够，我们现在把世界不同的经典作品翻译成英文也好，翻译成中文也好，都还不够，一定要很多人来写为什么这个作品在它的文学传统里重要。也许你读起来很简单，其实它很有深意。比如《圣经》这本书，比古代的希腊罗马那个时代就显得很简单，所以奥古斯丁为什么要写这个 *Christian Instruction*，就是要证明《圣经》是一个很复杂的文本，《圣经》里面有很简练的地方，也有很复杂、讲得很暧昧的地方，就是因为他生活的时代是一个希腊化的时代，一般的读书人都很了解希腊和罗马的古典，比较起来，《圣经》，尤其是《旧约》，就显得非常简单，他是为了证明《旧约》其实和希腊文本差不多，也是很深奥的，所以他就有意过滤掉语言很不好懂的地方，说圣灵故意用两种语言来说话，有一种很简单，讲的很直接，还有一种讲的很不好懂的话。所以寓言在西方来讲也有两种不同的方式。

问：张教授您好！我是昨天专程从成都飞过来听您的讲座的。我本来提前准备好了一个问题，但是我听了讲座以后就临时改了一下。您刚才提到灰姑娘的原始故事，我就想问如何从媒介学、流传学的角度去追溯《灰姑娘》的一个传播路径，应该注意哪些问题呢？谢谢！

答：这是个很大的问题。流传学和媒介学是很新的学科，我自己没有什么研究。当然，我刚才讲的就涉及文本传播的问题，在西方也有很多相关的研究，我刚才举的例子就是从文本传播角度，从印刷史的角度来看《灰姑娘》的故事，还有其他的童话故事，是怎样在欧洲传播的，从德国到法国，又从法国到意大利去追溯其源头。从传播的角度或者从文本接受史的角度去看，要花很大的工夫，要去看很多东西，譬如唐代的那本书是怎么来的，它的故事来源是哪些，而且它对中国后来的故事有什么样的影响。我没做这个研究，我只知道在灰姑娘故事现存的文本中，段成式这个文本是当今全世界最早的。但是在它之前还有什么样的文本，我就不知道了。

问：张老师您好！我的问题是，在斯皮瓦克 2003 年的专著《一门学科的死亡》[①]当中，提出了西方中心主义这样一个比较文学的消失，王宁老师在 2006 年对这篇文章做出了回应，[②]他的基本观点是同意斯皮瓦克的观点的，但是我想听听您的意见，斯皮瓦克所倡导的这种多元文化平等对话的这种心声，这种在意识形态上面的这种理想或者追求，是否可以真的不受经济建设和不同国家的客观国力的影响，这种心声是否可以得到真正的实现？

答：我想任何时期的文学研究都不可能完全摆脱一个时代的社会政治、经济的影响。当然学术可以是一种理想中的东西，可以一个人自己去做。但是就一般来讲，如果学术要形成一个潮流，要有影响，是不可能完全摆脱一个时代的烙印的。所以我刚才讲了比较文学在 19 世纪的产生，为什么那个时候不可能有东西方的比较观念，这和当时的社会政治环境有关系。西方在 19 世纪处于强

---

① *Death of a Discipline*，又名《学科的死亡》，出版于 2003 年。——整理者注。

② 王宁的这篇文章名为《中国比较文学学科的全球本土化发展历程及走向》，发表于《学术月刊》2006 年第 12 期。——整理者注。

势，是向外扩张的殖民时代或者帝国主义时代，那个时候一般的西方人都认为西方文化是全世界最高的文化，不可能对非西方文化有什么重视。当然也有汉学家和东方学者，但他们影响比较小。就当时的主流文化而言，西方还是最重要的，是强势的文化。不光是19世纪，20世纪也是如此，在某种程度上，现在还是这样。所以为什么英文是国际上通用的语言而不是中文。中国在19世纪的鸦片战争中被打败，甲午战争又被日本打败。当然中国现在越来越强，但中文还不是全球最通用的语言。有人说中文将会是，我很怀疑，因为中文实在太难了。我觉得，学术完全脱离社会政治、历史条件和经济环境的影响是不可能的。换句话说，中国的经济越来越发达，在国际上的影响越来越大，也造成一条更好的道路，形成更多的机会。现在中西方的比较更能够被人接受，而且在国际学术界，也逐渐对这方面有越来越多的重视，我想这个也和现在的政治经济状况有很明显的关系，而不是说完全脱离开的。当然我刚才说了，学术不应该主要想这个，而是应该以学术本身作为自己的追求。但是我觉得，从大的方面来讲，一个时代的学术与一个时代的社会政治环境是分不开的。

问：张老师您好！您刚才谈到东西方比较的挑战和机遇，一直在强调19世纪和20世纪西方文化比较强势。现在中国经济也不错，经济是基础，政治、文化是经济的反映，那么您怎么理解现在我国所谓的"文化自信"呢？怎样去展示它呢？

答：什么叫做"文化自信"，首先就是你对这个文化有感情，对它有很深的了解。自信当然是一种感觉，但这个感觉要建立在基础上。我不太同意说一个国家的文化、文学一定是经济和政治的反映这一说法，马克思就不赞成这个。马克思在《政治经济学导言》里，先说了意识形态是上层建筑，经济是基础，但他马上又回过来说，可是文学、艺术、思想等上层建筑与经济基础，有时候是错位的关系。他举了两个例子，一个是古希腊，古希腊那个时候政治很混乱，雅典是民主政治后来又衰落，可是希腊在那时候就出现了对我们现在仍然还有很大影响的哲学、艺术。这和莎士比亚是一样的，莎士比亚那个时代英国刚刚崛起，那时候最强的国家不是英国而是西班牙。他举这两个例子是说明，你机械地去把经济基础和上层建筑连起来是不对的。马克思特别反对这个说法。所以我就觉得，尤其是具体到个人的学术研究，拿我自己来讲，我自己经历过"文革"，"文革"十年，我那会儿刚刚中学毕业，每天就是干活。我中学毕业头两年在学校里面，后来下乡当了三年农民，又当了五年的工人。那个时候中国的经济条件是什么情况呢，"文革"结束以后中央发表文件说，中国经济到了崩溃的边缘。可是那时候我有很强的文化自信，我坚决不相信我所喜欢的杜甫的诗、莎士比亚的戏剧，都是应该铲除的"毒草"，都没有用。我基本上是自学的。我后来去考北大的研究生，又学到了很多，这就是文化自信。这自信建立在对自己的文化传统深厚的爱和了解上，我想这个是最重要的。我觉得我们现在的文化自信，首先是对中国文化有一个全面的了解。现在当然有很多好的方面，比如对中国传统文化的重视更多，以前是批判孔子，现在全世界建孔子学院，完全反过来了，这也是好事。当然孔子学院有它的问题，这是另外一回事儿。我觉得，现在确实随着中国经济的发展，使我们中国人增添了一点自信，这个很明显。比较一下，20世纪初的时候，中国知识分子有一种要亡国的感觉，王国维在昆明湖自杀以后，陈寅恪写的悼文里面，说这是"数千年未有之奇劫巨变"，以前虽然也有"五胡乱华"之类的，但对中华文化没有触动根基的大影响，可是在现代的西方文化面前，情形就大不一样了。这个冲击对中国文化来讲，是非常根本性的。对这个文化感情越深的人，就越悲伤，所以王国维必须自杀，因为只有自杀，才能去殉这个文化。陈寅恪是这样讲的，但王国维是不是这样做的，那是另外一回事。陈寅恪用这个来讲他的心态，他的心态代表了当时中国知

识分子普遍的心态。我们现在21世纪开头,有谁说中国要亡了吗？没有。所以我们现在当然自信,这是完全可以理解的。但这种自信尤其不能建立在狭隘的民族主义的思想上。我觉得真正的文化自信要建立在对文化的深入了解上,而且是对全世界文化的了解,不光是了解中国文化,而且要了解世界上其他国家的文化。当然,我们对西方的了解大概远远超过一般西方人对中国的了解。但这没有什么不好。我相信,“知识就是力量”。文化自信不能只是关起门来自我欣赏,而是要对全世界文化都有深入的了解,这才是真正的文化自信。

问:张教授您好！我的研究领域也是东西方文化比较,感谢您为我们做这个领域的研究提供了一个新的视角。因为我们可能更多的是强调在观察到相同之处后,寻找不同点在哪里,您今天提供了一个新的视角,是在不同的表象之外找到相同之处,这个对我启发很大。但是我觉得不管是用哪个途径做比较,最后还是要问为什么会出现相同之处或者不同点？通常惯用的解释视角就是从地域的差异性出发,发生了不同的经济模式,有不同的道德观、价值观之类的来解释这种差异性,比如像钱穆先生,他用的也是这种视角。我想问还有没有其他比较好的视角可以用来解释差异性的产生？谢谢您！

答:当然从古代的角度来讲,地域是一个很重要的原因。中国比较早就是一个内陆大国,所谓大也要相对来理解,我们不要以为三皇五帝的时候中国就这样大了。中国古代没有那么大,因为中国古代先是西周封建,周是一个名义上的宗主国,其他的国家是诸侯,诸侯越来越大就发生战争,诸侯之间打起来,到最后秦灭六国才统一中国,所以秦是第一个统一中国的朝代。我们都讨厌秦始皇焚书坑儒,是个暴君,杀人无数,可是他的统一文字,“车同轨,书同文”,在这一点上,他还是对中国文化有很大贡献,对后代影响很大。虽然秦二世就亡掉了,可是汉承秦制四百年,所以汉朝是很有影响的,汉就比较大一点。但是中国不是从来都是那么大,中国现在的版图比康熙的时候要小,康熙的时候现在俄国的一部分、中亚的一部分,都属于中国。地域对文化是有影响的,譬如希腊文化,希腊可以说是小岛国家,海洋、航海、捕鱼,形成向外去贸易的文化可能性。而中国自己就可以做贸易,这是中国航海不行的一个原因。明代清代都闭关,把自己管好就可以了。但是地缘不是唯一的,尤其到了近代更不是唯一的。近代历史、近代文化必须要有一个成熟和开放的眼光。这是我要讲的第一点。

另外一个就是你刚才讲到同和异的问题。研究不应该预先设定我要找到相同的还是相异的,研究的结论是在研究之后得出来的,不是在研究还没有开始就预设好的。刚才讲到的 *François Jullien* 就是这样,他主张希腊和中国不一样,他讨论所有的问题都是为了证明这一点,他挑例子也是为了证明这一点。比如有一位蛮有名的美国汉学家吉德炜(*David Keightley*)研究中国古代,他为了强调希腊和中国不一样,就举例说希腊人奥德修斯是很有计谋、很奸诈的一个人。特洛伊战争打了10年都一直打不下来,最后是奥德修斯用计谋,造木马攻破了特洛伊城,打下来了。战争完毕后又过了10年,奥德修斯才回到家里,但他没有立即暴露身份,却装扮成一个乞丐,先看他妻子是不是还忠于他。他离开这么久,他的妻子一直在等他回来,但有很多人向他妻子求婚,他把所有那些求婚的人都杀死了,才去和妻子见面。所以吉德炜说,奥德修斯这个人是很奸诈的,可以作为希腊人价值观的典型代表。由此他得出结论说,希腊文化里有一种他所谓的“认识论的悲观主义”(*epistemological pessimism*),希腊人认为所有事物的表面都是不可靠的,要经过分析才可能得到事物的本质,这是希腊文化的特点。然后他就举了《左传》和其他几个中国古书里的例子,说中国人

有一种“认识论的乐观主义”(*epistemological optimism*),说中国人看见什么就相信什么,不会去分析。可是中国人讲过很多话,有很多不同的看法和说法,你不能随便挑几个符合你目的的例子来概括一切。要说举例,也应该举主流的、最有影响的。譬如老子有一句话:“吾言甚易知,甚易行,天下莫能知,莫能行。”他说我的话很容易懂,也很容易付诸实践,可是天下却没有一个人懂我的话,没有一个人能把它付诸实践。难道这是认识论的乐观主义吗?孟子说:“道在迩,而求诸远,事在易,而求诸难。”道离我们本来很近,却要绕远道去寻求,本来很简单的事情,非要绕一大圈去弄得很复杂。难道这是认识论的乐观主义吗?你说是老子、孟子更能代表中国文化主流、更有影响呢?还是你举那些例子更有影响呢?天下可举的例子太多了,要说明自己的观点而去找例证,可以很快、很容易,但你的论证能不能说服人,就要看你的例子是不是能够代表文化中很重要的部分。要随便找几个例子来证明你的看法,那总是能找到的,中国人那么多,各种各样的言论那么多,要找几个甚至说怪话的、瞎说的都很容易,但是不能把那些作为代表中国文化本质的东西。

研究并不是一定要说相同点。我之所以讲同,是针对西方许多学者过分强调文化差异,尤其强调中西文化的差异。例如我与德里达就我的《道与逻各斯》进行过一次交谈,我批评他把中西文化和思想对立起来。在讨论中,德里达最后问我一个颇有意味的问题:“道家思想和逻各斯中心主义是一样的吗?”我说:“你是讲差异的大家,你当然知道道家思想和逻各斯中心主义是不同的。当我们用和字,当我们说 A and B 的时候,那 A 和 B 当然就是不同的,and 本身就说明它们不一样。因为你讲道和逻各斯绝对不一样,所以我要说明这两者之间其实有相同的地方。假如你,或者像你这样很有影响的人说,道和逻各斯完全相同,没有任何差别,我也许就会采取相反的立场,说它们之间其实有不同的地方。”做学术研究就像对话一样,都是针对一个问题做出回应。由于西方理论过分强调中西差异,所以我经常论述中西文化之同。其实中国和西方有一个很大的不同,那就是中国文化从来没有把宗教摆在第一位,不像西方的基督教,也不像伊斯兰教,这是中西方文化极大的不同。不是说中国没有神、没有宗教,也不是说中国人不懂什么叫神,当然懂,中国也有鬼神的观念,可是中国长期的社会、文化里,儒家文化占主导,而孔子和儒家是不大讲鬼神和宗教的。由于这个原因,中国传统有所谓“三教”,儒、释、道,还有回教,近代也有基督教,但一般中国人不会把这些绝对地对立起来。一个人可以上午我喜欢就去佛教的寺庙里,下午我喜欢就去基督教的教堂里,没有什么关系,可是这在信奉基督教或伊斯兰教的国家,是不大可能的事情,会觉得这简直是疯了,荒唐透顶。中国人在文化中有包含的观念,只要好的东西都可以接受。文化自信也应该包括这样一种态度。

问:在做语言对比研究时,语言学界流行的是语言类型学理论,就是把全人类的语言建立一个人类的语言类型体系。那么在比较文学的研究当中,是不是也有一个这样的类型体系,还是就分成东方西方两大块文学进行比较?假如比较文学有一个框架的话,那么在类型内共同之处的比较多一些,类型间差异性的比较更多一些。我们民间喜欢把汤显祖与莎士比亚相提并论,我不知道西方有没有这样比较的,您认为怎样比较合适。

答:从类型学讲,比较文学对于文类有很多研究,比如戏剧是一个文类,诗歌是另一个文类。文类的比较不一定要强调共同点,比较的目的要看自己的研究兴趣和目的。譬如要看具体的文本、具体的文类,怎样去理解这个文类,看它怎样区别于其他的文本或文类。这时候研究的目的是要讲它的特点,所以找出它区别于别的文本或文类的差异,才能讲出它的特点,这就要讲差异。所以比较也不是都要讲相同的。另一个问题,从戏剧来讲,把汤显祖与莎士比亚作比较,一个原因是他们都

是同一年(1616 年)死的，都写爱情，《罗密欧与朱丽叶》和《牡丹亭》。这个比较不是不可以做，是可以做的，但做得好不好，那就会因人而异了。我觉得人文研究的特点是非常强调个人性，由谁来做，怎么做，是非常重要的。文学研究不是按部就班，这和数学计算很不一样。数学计算有公式，对了就对了，不对就不对，公式是共通性的。可人文研究有极强的个人性。每个人写的文章，他的言语，他的风格，他的思路都不太一样，所以汤显祖和莎士比亚是可以做的，就看谁做得好。如果说都是写爱情，天下写爱情的多的是，同一年死的也很多，所以这不可能是比较的重点。比较的基础是非常重要的。汤显祖在中国戏剧里有他很高的地位，就跟莎士比亚的地位也很崇高一样，这是可以作比较的基础。但这是不够的，要更深入到文本本身去讲。语言对于文学本身很重要，就说英语吧，从语言系统来讲英文属于德语系统，应该和德文很像的，但是现在的英文和法文很像，这是由于历史的原因，11 世纪时，法国诺曼底国王威廉到了英国，做了国王，在中世纪的英国造成很大影响。那时候英国上层僧侣都是讲拉丁文，贵族都是讲法文，所以拉丁文、法文对英文影响非常大，对英文来讲是一个好处。德文有那么多变格，还区别阴性、阳性，英文没有，在语法方面大大简化了；在词汇方面，英语吸收了大量拉丁语，或从法语间接吸收拉丁语词汇，变得更加丰富。所以英语表达同一意思基本上可以有两套语言，既有源自盎格鲁-撒克逊语的词汇，又有源自法文、拉丁文的词汇，而两套词语又各有特点。基本上盎格鲁-撒克逊来的词显得非常实在，非常地道；从法文、拉丁文来的多音节的词就显得比较文雅，但同时也可能显得比较做作，两者各有不同。我举一个莎士比亚剧中的例子，说明了解语言的历史和功用性，就可以加深对莎士比亚的理解。这个例子就是悲剧《麦克白》第二幕第二场，麦克白杀死国王之后，心里有很强的罪恶感，精神上受到这种负罪感的折磨，觉得自己的手沾满了血，永远也洗不干净。他说，他把手放进大海里，都会把大海染成一片血红(*The multitudinous seas incarnadine*，/*Making the green one red*)。这里的 *incarnadine* 就来自拉丁文，本来指粉红色，是形容词，莎士比亚把它用作动词，意思是染成红色。两句话其实是同一个意思，第一句就用的是来自法文、拉丁文的多音节词汇，第二句都是单音节的词，是源自传统的盎格鲁撒克逊语的字，两句话一前一后，把麦克白受负罪感煎熬、想象自己双手满是鲜血的意念，用非常生动形象的语言表达出来，所以他的语言特别有力量，特别有表现力。为什么莎士比亚是大诗人、大作家，这就是很具体的例证。对语言的了解对于理解文本来说，有很大的作用，我觉得文学和语言学都是研究，说到底，文学就是语言的艺术。谢谢！

杨烨菲、孙梦梦、刘承思整理